

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n. 21 - dic. / dez. / dec. 2015 - pp.25-52 / Setton, D. / www.sexualidadsaludysociedad.org

La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina

Damián Setton

Centro de Estudios e Investigaciones Laborales – CEIL
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET
Buenos Aires, Argentina

> damiansetton@gmail.com

Resumen: La investigación acerca de las identidades judías LGBT ha tendido a dar cuenta de la tensión entre ambas identidades. Esta tensión descansaría en que los propios textos religiosos del judaísmo condenan las prácticas homosexuales. Sin embargo, se observa que algunas organizaciones judías LGBT construyen un discurso donde lo judío y la diversidad sexual se amalgaman. Esto ocurre porque, para estas organizaciones, el significado del judaísmo no descansa en lo religioso, sino que se construye a través de prácticas diaspóricas etno-políticas orientadas hacia la legitimación del Estado de Israel. El trabajo tiene como objetivo analizar la construcción de la amalgama entre judaísmo y diversidad sexual indagando en las prácticas diaspóricas de los actores sociales. Toma como caso de estudio las organizaciones JAG y Hod, de Argentina y Chile, respectivamente.

Palabras clave: religión; gay; diáspora; sionismo; judaísmo.

**A construção de identidades judias LGBT através de práticas diaspóricas.
Estudo sobre organizações judias LGBT na América Latina**

Resumo: A investigação a respeito das identidades judias LGBT procurou dar conta da tensão entre ambas as identidades. Esta tensão se apoia nos mesmos textos religiosos que condenam as práticas homossexuais. Entretanto, observa-se que algumas organizações judias LGBT constroem um discurso em que o judeu e a diversidade sexual se amalgamam. Isto ocorre porque, para estas organizações, o significado do judaísmo não se apoia no religioso, mas sim se constrói através de práticas diaspóricas etnopolíticas orientadas para a legitimação do Estado de Israel. O trabalho tem como objetivo analisar a construção do amálgama entre judaísmo e diversidade sexual, indagando sobre as práticas diaspóricas dos atores sociais. Toma como caso de estudo as organizações JAG e Hod, da Argentina e do Chile, respectivamente.

Palavras-chave: religião; gay; diáspora; sionismo; judaísmo.

**The construction of LGBT Jewish identities through diasporic practices.
A study on LGBT Jewish organizations in Latin America.**

Abstract: Research on the construction of LGBT Jewish identities has revealed a conflict between both identities. This tension, is said, rests on the sacred texts of Judaism that condemn homosexuality. Nevertheless, some LGBT Jewish organizations construct a discourse in which Jewishness and sexual diversity are blended with each other. The conditions of possibility of this process rest in the fact that the discourse of these organizations is not based on religion, but on ethno-political diasporic practices aimed at legitimizing the State of Israel. The paper analyzes the merging of Judaism and sexual diversity looking at the diasporic practices of social actors. It looks at the cases of two Jewish LGBT organizationz: JAG, from Argentina, and Hod, from Chile.

Keywords: religion; gay; diaspora; Zionism; Judaism.

La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina

Introducción: los estudios sobre población judía LGBT

La literatura académica acerca de la experiencia judeo-LGBT ha tendido a dar cuenta de la tensión entre las identidades judías y LGBT. Se sostiene que una de las fuentes de dicha tensión se encontraría en la condena hacia las prácticas no heterosexuales expresada en los textos sagrados judíos, en especial, en los versículos 18:22 y 20:13 del libro de Levítico, donde el acto homosexual es definido como una abominación pasible de la pena de muerte. Esto, sumado al “énfasis en los roles de género ‘tradicionales’, en la ‘familia nuclear’, la procreación y la conservación de valores religiosos conservadores” (Schnoor, 2006:43. Traducción propia), conduciría a una situación en la que “ser judío y tener prácticas homosexuales, o afirmarse gay o lesbiana, puede engendrar un conflicto identitario” (Gross, 2007:225. La traducción me pertenece). Por consiguiente, una de las funciones de las organizaciones que agrupan a judíos LGBT sería la de habilitar la experiencia identitaria judeo-LGBT, proponiendo otras interpretaciones posibles del texto religioso, u otros modelos y espacios de recreación de las relaciones comunitarias.¹

De acuerdo a Coyle y Rafalin, el mantenimiento simultáneo de una identidad judía y una identidad gay coloca al individuo en una situación de potencial conflicto identitario (2000:15), lo que lleva a los actores sociales a poner en juego estrategias de reconciliación de ambas dimensiones de su identidad. Esta tensión se encuentra también señalada en el trabajo de Gross (2007), quien recurre al concepto de disonancia cognitiva con el fin de dar cuenta de las estrategias que los actores ponen en juego para resolverla. Schnoor (2006), por su parte, analiza las estrategias de negociación entre dos identidades (judía y homosexual) consideradas como potencialmente conflictivas.

En definitiva, habría en estos trabajos un interés por analizar el modo en que diferentes dimensiones de identificación entran en tensión, pero mostrando cómo la misma no es, necesariamente, irresoluble. Un conjunto de organizaciones y dis-

¹ Sobre la historia de estas instituciones, véase Cooper (1989).

cursos se encuentran disponibles para la resolución de las disonancias cognitivas y la institucionalización de la identidad judeo-LGBT. Pero estos discursos, precisamente, serían construcciones alternativas frente a una inclinación homofóbica dominante en el mundo judío, asentada, entre otros aspectos, en cuestiones religiosas.

Estos trabajos resultan sumamente valiosos para comprender la construcción de identidades LGBT en grupos etno-religiosos. Nuestro trabajo pretende aportar a estas investigaciones, matizando quizás algunos de sus presupuestos. Si las disonancias cognitivas se deben a las tensiones entre el discurso religioso y las identidades LGBT, estas disonancias serían observables en los judíos para los cuales la religión es un componente central de su autoidentificación. No obstante, un conjunto de estudios da cuenta de cómo lo religioso ha ido perdiendo su lugar central en tanto referente de identificación con el judaísmo. La construcción contemporánea de lo judío da cuenta de la descentralización de lo religioso. Esto se observa a nivel subjetivo, donde numerosos individuos se definen como judíos sin apelar a referentes religiosos. Se observa, a la vez, en las organizaciones y en los procesos de institucionalización de lo judío. Diversas organizaciones judías se definen a sí mismas como laicas. Diversos proyectos identitarios centrados en la construcción de lo judío proponen referentes seculares como criterios de definición de la identidad. Las organizaciones judías LGBT analizadas en este trabajo, más que definirse como religiosas, proyectan un discurso anclado en referentes judaicos seculares. Veremos, a través de nuestra indagación sobre los discursos producidos desde las organizaciones judeo-LGBT Hod, de Chile, y JAG, de la Argentina, cómo la proyección de un discurso centrado en el Estado de Israel –como uno de los referentes centrales judaicos– habilita la producción de un discurso LGBT militante y reivindicativo, liberado del texto bíblico y de su condena a la homosexualidad. “Hod-Chile Judíos por la diversidad” es una organización judeo-LGBT chilena fundada en 2011. Por su parte, JAG son las iniciales de Judíos Argentinos Gays, una organización fundada en Buenos Aires en 2004.

Discusión sobre el lugar de lo religioso en la construcción de lo judío

El límite para la comprensión de los procesos de construcción de lo judeo-LGBT reside en considerar a la religión como referente central de identificación en la construcción de la experiencia identitaria judía. Contra esta afirmación, se ha mostrado que la mayor parte de los judíos se definen como tales en términos étnicos o culturales antes que religiosos (Friedlander et al., 2010). Si bien la dimensión religiosa de identificación, en sus versiones ortodoxas y ultraortodoxas, ha tendido desde los años 1970 a ocupar espacios institucionales importantes, así

como a constituirse en una opción identitaria para judíos socializados en ambientes seculares (Aviad, 1983; Danzger, 1989; Gruman, 2002; Topel, 2005; Lehmann & Siebzehner, 2006; Jacobson, 2006; Podselver, 2010), los judíos ortodoxos y ultraortodoxos constituyen una minoría dentro de la población judía. Un estudio sobre la población judía en Buenos Aires muestra la escasa observancia de actos religiosos en dicho grupo, representando la población ortodoxa entre un 8 y 10% de la población judía (Jmelniczky & Erdei, 2005:84, 86, 88). Estudios en la comunidad judía de Chile señalan que la población ortodoxa constituye un 3% de la población judía,² aunque otros estudios estiman dicha población en un 6%.³

El judaísmo, en su vertiente religiosa, se basa en la creencia en un Dios que ha dado al pueblo judío un conjunto de leyes destinadas a enmarcar las acciones cotidianas. Para los judíos que se definen a sí mismos en términos religiosos, la ley judía determina el comportamiento en la vida cotidiana, pudiendo haber diferentes aproximaciones a la ley, de acuerdo a las diversas corrientes religiosas del judaísmo (ortodoxia, conservadurismo, reformismo y reconstruccionismo⁴). El grado de relevancia que cobra esta dimensión en la experiencia judía de una persona es variable, pudiendo llegar a no representar ninguna influencia en absoluto. En efecto, muchos judíos construyen su experiencia judía en términos culturales antes que religiosos, como el aprendizaje o uso de lenguas (hebreo, idish, ladino), o el consumo de música, comida y literatura judías.

Ciertamente, no se trata de negar el factor religioso sino de situarlo en el interior de un complejo entramado de significados, donde lo judío puede ser reapropia-

² Existen diferentes datos respecto a la población total de judíos en Chile. De acuerdo al *American-Israeli Cooperative Enterprise*, para el año 2012 hay 18.500 judíos sobre una población total de 17.300.000 personas, lo que constituye un 0,11% del total. Para el caso argentino, habría 181.000 judíos sobre un total de la población de 40.500.000 personas, lo que constituye un 0,45% (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/jewpop.html>). Una encuesta del Comité Representativo de las Entidades Judías de Chile (CREJ) estima en 19.700 la cantidad de judíos habitando en la Zona Metropolitana de Santiago para el año 1995. El censo nacional chileno señala, para el año 2002, la cantidad de 14.976 judíos (apud Caro & Cabrera, 2008). Para el caso argentino, el censo nacional omite la pregunta por la pertenencia religiosa. Una encuesta sobre creencias religiosas en la Argentina arroja la cifra de 1,2% de personas que pertenecen a religiones diferentes al catolicismo, evangelismo, mormones y Testigos de Jehová. Los judíos se encontrarían incluidos en ese porcentaje, junto a musulmanes y otras religiones (Mallimaci, 2013).

³ Dato mencionado en Caro & Cabrera (2008:77).

⁴ Las categorías difieren de acuerdo al contexto. En Israel, se distingue entre ultra ortodoxos, ortodoxos, tradicionalistas y seculares. Fuera de Israel, las dos primeras se unifican en la categoría ortodoxo. A la vez, se incorporan las categorías de conservador y reformista, ya que el concepto de tradicionalista en Israel representa a un grupo poco institucionalizado y moderadamente religioso (Lazar, Kravetz & Frederich-Kedem, 2002).

do por los actores sociales de diversas maneras, siendo la práctica religiosa una de ellas, pero no la única. El factor religioso no puede ser negado en la investigación, desde el momento en que las propias organizaciones judías LGBT lo han asumido en la producción de sus discursos, emitiendo folletos y organizando seminarios donde se debaten las diversas interpretaciones del texto religioso relativo a las prácticas homosexuales (Correa, 2011). No obstante, estos debates han constituido una parte del accionar de las organizaciones, no necesariamente el punto central de su militancia. Esto puede deberse a que el espacio social religioso judío es heterogéneo, formado por organizaciones y líderes rabínicos que apoyan a las organizaciones LGBT o que acuerdan con la ampliación de derechos civiles hacia las minorías sexuales. En lo que respecta a la relación con el mundo religioso, la organización JAG integra la Fundación Judaica, una red de instituciones dirigida por Sergio Bergman, rabino del Movimiento Conservador. La posición de varios rabinos respecto a la temática homosexual muestra que no hay un consenso homofóbico entre ellos, sino más bien un espacio de disputa entre diversas posiciones.⁵ El espacio religioso judío es heterogéneo, habilitando la producción de diversos discursos acerca de la relación entre judaísmo y diversidad sexual. A la vez, constituye un sub-espacio dentro del espacio social judío, donde las identificaciones con la judeidad se actualizan, también, en función de referentes no religiosos. De esto se desprende que la integración, en el espacio social judío, de una organización judeo-LGBT, no resultaría puesta en cuestión por una hegemonía del factor religioso, desde el momento en que no es posible establecer dicha hegemonía.⁶ Los espacios sociales judíos en la Argentina y Chile expresan la descentralización de lo

⁵ Dentro del Movimiento Conservador en la Argentina se han observado diferentes posturas respecto a la modificación, en 2010, del Código Civil, a través de la ley 26.618, que habilitó la posibilidad del matrimonio entre personas del mismo sexo. Mientras que el rector del Seminario Rabínico Latinoamericano, Abraham Skorka, se pronunciaba en contra, el rabino de la comunidad Bet El, Daniel Goldman, participaba, en calidad de representante religioso, en los debates de comisiones en el Senado expresando una postura positiva hacia el proyecto de modificación de la ley. Dentro del ámbito de la ortodoxia, la posición predominante fue contraria a dicha reforma, aunque el tono de las intervenciones de distintos rabinos fue variando, yendo desde posiciones homofóbicas a otras de mayor tolerancia. Para un análisis crítico del concepto de tolerancia aplicado a la población LGBT, véase Meccia (2006). Para el caso chileno, Caro Cabrera (2008) señalan que los referentes de la ortodoxia y el Movimiento Conservador se oponen a los matrimonios entre personas del mismo sexo, mientras que la reforma mostraría mayor apertura.

⁶ Encontramos una diferencia con el caso francés analizado por Gross. La autora menciona cómo a la organización judía LGBT Beit Haverim le fue negada la membresía al Consejo Representativo de las Instituciones Judías de Francia. El Consejo, a pesar de definirse como institución laica, rechazó la membresía aduciendo que la homosexualidad estaba prohibida por la Torá, es decir, recurriendo a una fuente de legitimidad religiosa (Gross, 2007:227-228). Esta situación tuvo lugar en 2002.

religioso junto a la afirmación de espacios seculares (Caro & Cabrera, 2008:78). La pluralidad del espacio social judío y el papel no central ni homogéneo de lo religioso son condiciones de posibilidad de la emergencia de organizaciones judeo-LGBT y de una experiencia de identificación positiva en personas judías LGBT.

La identificación con lo judío, entonces, se recrea en el interior de un espacio descentrado y heterogéneo, lo que nos lleva a discutir la tensión entre procesos instituyentes y desinstituyentes. La sociología de la religión ha expresado, en tanto subdisciplina, un debate acerca del papel de las instituciones en la construcción de lo social. Perspectivas sociológicas que tienden a enfatizar en los procesos de desinstitucionalización, como las de Dubet (2002) y Kauffman (2004), han sido expresadas, desde la sociología de la religión, en trabajos como los de Hervieu-Léger (2005) acerca de la fragmentación del catolicismo francés y la crisis de las transmisiones religiosas institucionales en general. Para el caso latinoamericano, se ha enfatizado en cómo lo religioso se recrea por fuera de los marcos institucionales, potenciando la subjetivación religiosa (Oro, 1996; Mallimaci, 2001). En el marco de los estudios judíos, Rein (2011) ha señalado la importancia de realizar investigaciones sobre los judíos no afiliados a las instituciones. Los trabajos de Hupert (2009) expresan una visión de la producción de lo judío que coloca el énfasis de las experiencias de los “judíos sueltos”, es decir, aquellos actores que reproducen su identificación con lo judío por fuera de los marcos y los criterios de identificación proyectados desde las instancias institucionales. En este sentido, el concepto de “desinstitucionalización” se ha tornado una herramienta conceptual que ha atravesado tanto las investigaciones enmarcadas en la sociología de la religión como los estudios judíos. Sin embargo, la utilización de este concepto ha ido de la mano del “renacimiento que, de unos años a la fecha, ha tenido el estudio de las instituciones como marco fundamental de restricciones en la toma de decisiones y en el conjunto de los comportamientos sociales” (Romero, 1999:7). En este sentido, se plantea la necesidad de articular, en la investigación, una mirada que tienda hacia la captación de los procesos de desinstitucionalización, pero conjugada con una mirada sensible a los procesos de re-institucionalización, donde el papel de las organizaciones y de los actores organizados –entre ellos, los activistas de todo tipo– se torne parte del proceso investigado.

Una postura semejante es la que pretende instalar De la Torre (2002) al discutir la teoría bourdeana de los campos. En efecto, una visión de lo religioso centrada en la desinstitucionalización permite captar procesos que, desde la teoría de los campos de Bourdieu (1971), permanecerían inaccesibles al análisis. Sin embargo, el énfasis puesto en los procesos de desinstitucionalización puede implicar un obstáculo epistemológico que impida observar la acción de las organizaciones en tanto productoras de identificadores. Frente a esta problemática, De la Torre da cuenta

de cómo las perspectivas de estudio sobre lo religioso (que son, al fin y al cabo, perspectivas sobre la producción de las identidades o las identificaciones) centradas en la desinstitucionalización impiden indagar en las tensiones entre las estructuras cognitivas de la sociedad y las de los campos especializados, es decir, los espacios organizacionales de producción de sentido. Se trataría, en definitiva, de evitar el cliché de la desinstitucionalización para enfocar la mirada en las tensiones entre lo instituyente y lo desinstituyente; entendiendo a la institución no como entidad, sino como el trabajo de instituir en un contexto de pluralidad de opciones, individualización en la construcción de las identificaciones, ruptura de los lazos sociales y de las estructuras del Estado de bienestar (Feijoo, 2003). De este modo, la descentralización de lo religioso en el judaísmo conlleva la pregunta por el carácter descentrado y subjetivizado de los espacios de producción de lo judío así como del trabajo instituyente que recurre a identificadores no religiosos. En efecto, si el factor religioso carece de la potencialidad de unificación, homogeneización e institucionalización de lo judío bajo criterios hegemónicos: ¿qué otro criterio de identificación sería articulado, por parte de los actores organizados y de los activistas, para el trabajo de re-institucionalización de lo judío? ¿Cómo impacta este trabajo de re-institucionalización en la proyección de la identificación con lo judeo-LGBT en el interior del espacio social judío?

La dimensión étnico-cultural de identificación

Los procesos de identificación con lo judío pueden ser analizados tomando en cuenta las relaciones dialécticas entre los componentes religiosos, culturales y étnicos del judaísmo (Hartman & Kaufman, 2006). La distinción entre estas dimensiones remite al proceso de modernización y secularización del judaísmo; a la constitución de una modernidad judía (Azria, 2003:62) que produjo el descentramiento de lo religioso; la secularización de prácticas religiosas que pasaron a ser revestidas de contenidos seculares vinculados a la ciencia (Azria, 1991); y la producción de diversos judaísmos donde lo étnico, lo religioso y lo cultural se amalgamaron –y tensionaron– de diversas maneras (Rosenberg, 2007). El proceso histórico permite dar cuenta, por un lado, de cómo se fueron conformando diversos judaísmos; de la acción de especialistas de lo judío que fueron dando forma a estas opciones identitarias y de la formación de grupos y movimientos organizados. Por otro lado, en la medida en que los individuos judíos pasaban a ser reconocidos como legítimos integrantes del colectivo nacional, y que la identificación con lo judío se volvía una identificación que podía ser elegida o no por individuos sumergidos en un espacio de opciones identitarias más amplias, se formaba un espacio complejo de significa-

dos en el interior del cual los individuos podían identificarse como judíos de manera individual, tomando determinados elementos y dejando otros, por fuera del control de los agentes especializados. Se formaba una suerte de mercado judaico que, si bien era el resultado de la actividad de especialistas productores de judaísmos y de organizaciones específicas, era pasible de ser habitado por los individuos en términos del trabajo de la subjetividad (Kaufmann, 2004), de la reconstrucción de la identificación con lo judío por fuera de los espacios organizacionales o desde las periferias de los mismos. La desinstitucionalización comporta la ausencia de un centro condensador de sentidos hegemónicos. Es decir, no hay una única vía de acceso al judaísmo. A la vez, diversas organizaciones se embarcan en el trabajo de reconstitución de la institucionalidad, al competir entre ellas por la imposición de la definición legítima del judaísmo.

La modernidad judía conllevó la formación de una dimensión étnico-cultural independiente de contenidos religiosos, de referencias a la divinidad, a sus leyes y a las prácticas derivadas de las mismas. De acuerdo a algunos estudios, la experiencia identitaria judía contemporánea puede ser analizada en función de la distinción entre las dimensiones religiosa y cultural. Desde una perspectiva psicológica, Friedlander et al. construyen un instrumento de medición de la identidad judía que refleja la bidimensionalidad cultural y religiosa de la misma en los Estados Unidos (2010:346-347). Lo religioso, en tanto aspecto posible de identificación con lo judío, se observa en menor cantidad de judíos, al comparársele con el aspecto cultural. Entre los ítems que reflejan el aspecto cultural se incluye la identificación con Israel, lo que resultará central en el desarrollo del presente trabajo. Esta distinción entre dimensiones religiosas y culturales es retomada por Haji et al. (2011), quienes consideran a dichas dimensiones como categorías que permiten predecir actitudes. Esta distinción resulta fructífera en estudios sobre los judíos homosexuales. Coyle y Rafalin señalan que una de las estrategias para enfrentar la tensión identitaria consiste en reconstruir la identidad judía en términos culturales antes que religiosos (2000:29).

La dimensión étnica se encuentra, muchas veces, asociada a la cultural. Por ejemplo, la lista de ítems culturales en Friedlander et al. incorpora elementos que podríamos definir como étnicos –“ser étnicamente judío es más importante para mí que mi nacionalidad”, “es importante para mí salir o casarme con una persona judía”, “me conecto con el judaísmo a través de mis ancestros personales” (2010:353. La traducción me pertenece)–. La dimensión étnica comprende la creencia, por parte del actor, en la existencia del “pueblo judío”.⁷ Para el actor, ser judío

⁷ Remarcamos el carácter de creencia a los fines de evitar posiciones substantialistas. Las prácticas de los judíos no se explican por la previa existencia del pueblo, sino que la idea de pueblo forma parte de un imaginario que orienta y, a la vez, se actualiza en las prácticas.

implica ser parte de un pueblo, sin importar aquí sobre qué bases concretas se funde esa pertenencia. Lo que nos importa es que, para muchos judíos, la identidad se define por la pertenencia al pueblo. Esa creencia en la pertenencia se actualiza a través de prácticas culturales. No obstante, las mismas no se encuentran intrínsecamente ligadas a la etnicidad, pudiendo ser reproducidas mediante la apropiación de referentes culturales que no reenvía a una pertenencia entendida en clave étnica. Siguiendo los ítems de Friedlander et al. es posible que alguien considere que el concepto de “Reparación del mundo” (*Tikkun olam*) es un valor importante sin que ello implique un interés por tener descendencia judía.

La distinción entre lo religioso, lo étnico y lo cultural nos lleva a formular un conjunto de preguntas tendiente a comprender las condiciones de posibilidad de una narrativa judeo-LGBT. Al preguntarnos qué imaginarios sobre lo judío-LGBT son susceptibles de ser articulados desde la dimensión étnico-cultural, sostenemos que, en la actualidad, esta dimensión condensa la potencialidad de reivindicar una identificación judeo-LGBT. Este argumento se sostiene en el hecho de que uno de los referentes centrales en la identificación con lo judío es el Estado de Israel, y que este referente puede articular procesos de identificación desde la dimensión étnico-cultural que impliquen el descentramiento de la dimensión religiosa. La centralidad de Israel como referente de identificación con lo judío, a la vez, habilita la construcción de una narrativa judeo-LGBT donde lo judío, más que un límite para la identificación del actor como LGBT, se convierte en un elemento positivo.

El israelismo e Israel como referente de identificación

El Estado de Israel, cuya declaración de independencia fue promulgada en 1948, es el resultado del encuentro del judaísmo europeo con la modernidad. El sionismo, ideología sobre cuya base se construyó el Estado, constituyó una respuesta a los dilemas identitarios que acechaban a una judeidad que estaba ingresando en el mundo de los nacionalismos modernos. El sionismo definió a los judíos en clave étnico- nacional, como miembros de una nación que aspiraba a ser como cualquier otra de las naciones del mundo, es decir, soberana en su propio Estado nacional (Avineri, 2012).

Desde su creación, el Estado de Israel se convirtió en un foco central de identificación de los judíos que vivían fuera de él, de manera que las diásporas judías ya no pudieron definirse sino en su relación con la nueva entidad política (Azria, 1996). El regreso a la patria originaria pasó del estado escatológico al de realidad concreta (Safran, 2005). En efecto, la Ley del Retorno votada por el parlamento israelí en 1952 habilita a cualquier judío a reclamar la nacionalidad israelí.

Israel es un foco de identificación que no comporta –necesariamente– referentes simbólicos religiosos. Un judío puede sentir un fuerte apego hacia Israel sin que ello se relacione con un apego hacia la religión. Por ejemplo, un judío puede ser ateo y a la vez reproducir su identificación judaica escuchando música israelí, estudiando o hablando hebreo moderno, interesándose por los acontecimientos políticos israelíes-palestinos, militando en un movimiento sionista, leyendo prensa sionista, emigrando a Israel por razones ideológicas, etc. Ciertamente, la identificación con Israel puede realizarse desde una perspectiva religiosa del judaísmo, como en el caso de quienes sostienen la legitimidad del Estado sobre la base del concepto de Tierra Prometida (*Eretz Israel*) o rastrean en las fuentes religiosas elementos que legitimen la posesión judía del territorio (Ravitzky, 1996). Israel puede, entonces, ser un foco de identificación tanto en judíos seculares como religiosos. Lo importante aquí es que la identificación con Israel, entendido como referente con potencialidad de colocar a la religión fuera del centro del proceso de identificación, habilita una fuerte identificación con lo judío en actores que podrían experimentar, bajo la dimensión religiosa, tensiones identitarias o disonancias cognitivas.

Entendemos por israelismo la predisposición de un individuo u organización a identificarse fuertemente con Israel. Entendido como práctica, el israelismo consiste en la proyección de un discurso cuyo objetivo es la defensa y reivindicación de las políticas del Estado de Israel en el contexto de disputa por la instalación de la visión hegemónica acerca del conflicto en Medio Oriente. El israelismo define el conflicto como el resultado de la negación, por parte del mundo árabe, del derecho de existencia de Israel, y la consecuente necesidad de Israel de defenderse de sus enemigos. Determinadas políticas del Estado, como las intervenciones militares en la franja de Gaza o en el Líbano, son resignificadas, desde la matriz israelista, como acciones de “legítima defensa”. El israelismo constituye un universo de significado, un conjunto de temas y motivos articulados en el proceso de construcción de una determinada definición de la realidad. A la vez, apunta a la institucionalización de la vinculación de las personas judías con el judaísmo, definiendo a la identidad judía como una identidad cuyo referente central es el Estado de Israel; una identidad que se recrea cuando el actor se identifica con el Estado y asume la tarea de reivindicar sus políticas. A la vez, el desapego del judío respecto de Israel es definido como una negación de su identidad judía. En términos del israelismo, el judío que niega lo que –desde el mismo israelismo– se define como “legítimo derecho a la defensa”, es un “judío que se odia a sí mismo”. Como práctica instituyente, el israelismo es actualizado por organizaciones judías que lo asumen como uno de sus principales núcleos discursivos. En este sentido, organizaciones judías de diverso tipo asumen prácticas desprendidas de esta ma-

triz. Encontramos predisposiciones israelistas en judíos religiosos y laicos, entre los ortodoxos de *Jabad Lubavitch* y entre los judíos LGBT de organizaciones como JAG y Hod-Chile. A pesar de las diferencias entre estas organizaciones, el israelismo habilita un espacio de mutuos reconocimientos, un espacio simbólico de intersección. En este sentido, el israelismo no es sinónimo de sionismo, ya que organizaciones ortodoxas, que se definen como no sionistas –o cuyas historias remiten a una fuerte militancia antisionista– actualmente reproducen el discurso del israelismo. Si bien el israelismo puede teñirse de contenidos religiosos, se basa menos en la idea de una divinidad y más en el polo estatal y étnico-nacional de la identidad judía. Más que en la creencia en Dios, el israelismo se funda en la creencia en la existencia del pueblo judío. Las guerras de Israel, entonces, pasan a ser guerras del pueblo judío. No son las guerras de un supuesto pueblo *israelí*, sino de un pueblo *judío* disperso en diferentes partes del mundo. El israelismo, precisamente, niega la existencia de una identidad israelí autónoma respecto del judaísmo. Más bien, proyecta un discurso destinado a construir un eje en torno al cual los judíos de todo el mundo, los judíos de la diáspora, se identifiquen. Profundiza la conexión de los judíos de la diáspora con la patria originaria, por lo que es posible considerarlo como una práctica diaspórica.

Etnicidad y diáspora

El análisis del modo en que Israel es reapropiado, mediante el israelismo, como foco de identificación, comporta una reflexión acerca de las categorías de etnicidad y diáspora. Enmarcados en la propuesta conceptual de Brubaker (2000), nuestro análisis no parte del grupo como sustantivo, como realidad ontológica, sino que colocamos la mirada en el análisis de su devenir a través de las prácticas de los actores sociales. Se trata, entonces, de analizar la acción de determinadas organizaciones embarcadas en los procesos de etnización, de construcción de categorías, de la práctica etnopolítica y de sentido común. La efectividad del israelismo no puede ser comprendida situándonos solamente en el análisis del trabajo de la subjetividad. Es preciso tener en cuenta cómo el israelismo comporta un proyecto identitario articulado desde las organizaciones judías. En este sentido, forma parte de una práctica instituyente tendiente a proyectar una definición determinada de los modos legítimos de ser judío. Teniendo en cuenta que el israelismo atraviesa diversas organizaciones, sostenemos que la producción de lo judío-LGBT es parte de una práctica etnopolítica llevada a cabo por determinados actores enmarcados en organizaciones reproductoras del israelismo. Una de las vías de análisis de estas prácticas es la indagación acerca de las categorías del discurso de actores sociales

que podemos denominar como emprendedores étnicos. Recurrimos al concepto de emprendedor étnico para dar cuenta de aquellos actores cuya militancia, es decir, el trabajo constante de producción y proyección de significados, produce un efecto de etnicidad, de diferenciación de un determinado grupo. Se trata de “especificar los agentes que llevan a cabo la acción de identificar” (Brubaker & Cooper, 2000:18. La traducción me pertenece). En este sentido, no se trata de comenzar nuestro análisis identificando al grupo judío LGBT, como si la existencia de ese colectivo fuese una evidencia desprendida de identidades previas (judía y LGBT), sino de analizar el proceso de *judeo-LGBTización*, indagando en la producción discursiva de las organizaciones militantes. En este sentido, podemos observar cómo la producción de lo judeo-LGBT se encuadra en una militancia israelista. El proceso de judeo-LGBTización es parte de un proceso de producción de etnicidad judía atravesado, a su vez, por una estrategia de israelización del referente identitario judío. En este sentido, es constitutivo de una práctica diaspórica.

El concepto de diáspora no goza de un significado consensuado entre los científicos sociales. Una de las controversias refiere al papel que el concepto de patria originaria (*homeland*) juega en el modo en que un grupo social es definido como tal. Discutir el concepto de patria originaria implica, a su vez, discutir la dualidad centro-periferia.

Para Safran (2005), el concepto de diáspora remite a la existencia de una patria originaria hacia la cual se orientan un conjunto de prácticas en grupos sociales que, precisamente, se definen como diásporas en función de dichas prácticas. Su crítica a Clifford y Tololyan se basa, en parte, en esta preeminencia de la patria originaria frente a definiciones que tienden a ampliar el concepto de diáspora para incluir a “varias decenas de unidades sociales cuyas orientaciones se focalizan, esencialmente, e incluso exclusivamente, en el país receptor” (Safran, 2005:51. La traducción me pertenece). En lo que respecta a los judíos, afirma Safran que

la mayor parte de los judíos tendrían dificultad en aceptar el énfasis que coloca Clifford en, puramente, orientaciones y actividades locales, ya que, más que en otras diásporas, la identidad del judío parece definirse, cada vez más, en términos de su relación con Israel (2005:53. La traducción me pertenece).

Por su parte, Clifford considera que el modelo de Safran pone demasiado énfasis en la definición de un centro. Clifford toma el caso de la existencia judía medieval a los fines de proponer un modelo descentrado, donde la experiencia judía no podría ser reducida a la identificación con una única tierra (Clifford, 1994:05). Su hipótesis es que

las conexiones transnacionales que vinculan a las diásporas no necesitan articularse primariamente a través de una patria originaria, real o simbólica –al menos no en el grado que Safran insinúa–. Conexiones laterales y descentradas pueden ser tan importantes como aquellas formadas alrededor de una teleología de origen/retorno (1994:306. La traducción me pertenece).

Ciertamente, los ejemplos tomados para ilustrar las posturas teóricas importan. El caso del judaísmo medieval o del movimiento antisionista *Naturei Karta*, tomados por Clifford, permiten enfatizar en los procesos de descentramiento, mientras que el énfasis puesto en el proceso histórico de sionización de los espacios sociales judíos y de debilitamiento, señalado por Safran, de las opciones de identificación antisionistas, justifican el énfasis puesto en la relación centro-periferia. El análisis de esta relación remite a la consideración del sionismo –más que del israelismo– como ideología tendiente a la definición del modo ideal de existencia del pueblo judío. El sionismo es un marco de definición de la identidad judía centrado en la noción de Estado-nación. A la vez, es un movimiento de regeneración identitaria que apunta a construir un “nuevo judío”, actor de su propia historia, y cuyos atributos se definen en oposición a los del judío diaspórico. Desde sus textos fundadores, el sionismo pretendía definir una subjetividad nueva que recuperaba, como edad de oro testimoniada en el texto religioso, el período de soberanía política en la Tierra de Israel. Su recuperación de la tradición judía pasaba, así, por la referencia al período davídico, donde la existencia del pueblo se sostenía en la soberanía sobre la tierra, antes que por el texto mosaico centrado en el deambular del pueblo y en la disociación, retomada por la tradición rabínica, de la existencia del pueblo y la posesión de la tierra (Boyarín & Boyarín, 1993). Esta negación de los atributos diaspóricos iba de la mano de la exigencia, tras la formación del Estado, del fomento a la inmigración. Como sostiene Sheffer,

debe recordarse que hasta los años 90, Israel adhirió, oficialmente, a la noción sionista de la negación de la diáspora, proclamando que la existencia de la diáspora era anormal y peligrosa para la supervivencia nacional, así como era inferior a la vida en Israel. Esta noción proveyó la justificación para las demandas israelíes de ser reconocido como el centro de la nación (2005:14-15. La traducción me pertenece).

Sin embargo, el sionismo nunca implicó la negación completa de la diáspora. Al imperativo de migración se sumó una dimensión identitaria según la cual el sionismo fue pensado como un medio para fortalecer a las mismas comunidades diaspóricas. El sionismo, al proponer un referente de identificación hegemónico, se asumía como el garante de la continuidad de la vida judía diaspórica (Bokser Liwerant, 2007; 2009). En este sentido, sostiene Bokser Liwerant, la creación del

Estado de Israel produjo una tensión entre el proyecto nacional y el estímulo al desarrollo de comunidades judías en la diáspora. El sionismo se encontró en una tensión entre una dimensión negadora de la diáspora y una dimensión identitaria que fortalecía la misma existencia diaspórica. Esto era posible en la medida en que Israel apareciera ante los judíos tanto como centro material, para quienes emigraban a él, como espiritual y cultural para los que no emigraban. De este modo, la centralidad de Israel se recreaba en la dimensión cultural, en el proceso de identificación con lo judío, tornándose un referente de identificación hegemónico al desplazar otras instancias de definición de la identidad judía, especialmente aquella centrada en el comunismo judío (Schenkolevsky-Kroll, 2002; Bell, 2003; Svarch, 2009). En palabras de Elkin (1986) referidas al caso argentino, el sionismo se constituyó en la religión de los judíos de ese país.

Los Estados nacionales se constituyen en tensión con las lógicas diaspóricas, del mismo modo que el discurso diaspórico reemplaza las articulaciones de identidad enmarcadas en la narrativa del Estado-nación (Clifford, 1994:307). De acuerdo a Friedman (2005), los Estados nacionales se construyen, en su fase expansiva, negando el principio diaspórico, al pretender producir una identidad nacional homogénea. En estos contextos, las diásporas tienden a transformarse en minorías étnicas bajo presiones asimiladoras. El período que se inicia en los años setenta del s. XX está marcado por un cambio en la relación entre fuerzas integradoras y fragmentadoras, donde la noción de asimilación es cuestionada desde perspectivas que reivindican el multiculturalismo. Este último se perfila como una ideología que se va tornando dominante en la construcción de los Estados. Esto, por su parte, promueve las condiciones de emergencia y reproducción de formaciones sociales diaspóricas. Paralelamente, se redefinen las relaciones entre los Estados y sus respectivas diásporas. No obstante, la persistencia de la diáspora judía y las transformaciones en las imágenes que, dentro de ella, se construyen acerca de Israel, parecen haber tornado más compleja la relación entre el Estado de Israel y las poblaciones judías fuera del mismo. Algunos sectores de la diáspora ya no ven en Israel a la entidad más creativa en relación a la revitalización de la identidad y la cultura judía (Sheffer, 2005: 8). La diáspora judía, al igual que otras diásporas, se va redefiniendo al rechazar el estatus de centralidad de su patria de origen. A la vez, la legitimidad de la existencia judía fuera de la patria de origen “ha sido reforzada por la legitimidad otorgada a la diáspora, no hace mucho tiempo, por grandes grupos dentro de la sociedad israelí así como por parte de sucesivos gobiernos israelíes” (Sheffer, 2005:5. La traducción me pertenece). Por su parte, la distinción centro-periferia se torna problemática desde el momento en que deja de significar un flujo unidireccional de significados culturales que van del centro a la periferia. Contrariamente a lo que este modelo expresa, se constata que un conjun-

to de transformaciones propias del judaísmo diaspórico han sido importadas por Israel, definiendo la fisonomía de dicho Estado (Safran, 2005:46-47).

La construcción política de Israel como centro provocó un proceso de re-centralización de la patria de origen. Las diásporas judías son el resultado de procesos migratorios desde Rusia, Polonia, Alemania y el mundo árabe. Poblaciones judías como las de América del Norte o las de América Latina han sido formadas a través de olas migratorias provenientes de Europa, el norte de África, Medio Oriente y los Balcanes. La redefinición de la patria de origen fue un proceso en el que la militancia sionista y la creación del Estado de Israel tuvieron un papel fundamental. Por ejemplo, investigaciones sobre la población judía de origen árabe en la Argentina dan cuenta de cómo la creación del Estado de Israel y el consiguiente conflicto árabe-israelí llevó a esta población a perder sus identificaciones con el mundo árabe en beneficio de la identificación con Israel (Brauner, 2009). Lo mismo puede decirse acerca de la migración judía alemana, su pérdida de identificación con el país de origen a raíz del advenimiento del nazismo y su creciente identificación con Israel (Friedmann, 2011). La adhesión al sionismo implicó la relocalización del centro en la construcción de la conciencia diaspórica, lo que da cuenta de la importancia que adquieren las prácticas de los emprendedores étnicos en la construcción de la diáspora, o en la producción del efecto diaspórico, del proceso de diasporización de un colectivo social. Las poblaciones judías se fueron definiendo como diásporas a la vez que se iban insertando en el entramado de relaciones a escala nacional. Sus miembros se iban tornando ciudadanos de los países receptores e iban dando forma a comunidades con intereses propios, no siempre congruentes con los de Israel. En este sentido, la diasporización de las poblaciones judías en torno a Israel no implicó la pérdida de identificación con el país habitado. Esto hace posible la producción de identificaciones complejas donde se entrecruza lo judío, Israel y las nacionalidades de los judíos en diversos países.

Esta última dimensión, la identificación con el país habitado, se fortalece en la medida en que los judíos se integran en el espacio público y político de esos países. Esto provoca, como afirma Sheffer, que los judíos dejen de pensar su existencia bajo el concepto de "exilio". En este sentido, la condición diaspórica no implicaría la percepción de vivir en un ambiente extraño, percepción que se complementaría con el imperativo de retorno. Por el contrario, se legitima la existencia fuera de la patria de origen. Esta situación, donde diversas identificaciones se amalgaman, muestra que, más que hacia la concepción de la diáspora como un sustantivo, habría que pensar a la misma como un adjetivo aplicado a un conjunto de prácticas, discursos, formas de identificación, etc. Más que grupos diaspóricos, hay prácticas diaspóricas que conviven con otras prácticas en la producción de grupalidad. No se trata, entonces, de buscar a las diásporas, sino de identificar

las dimensiones diaspóricas de las prácticas y los discursos. Dejar de pensar a la diáspora como un sustantivo implica una determinada orientación hacia la construcción del objeto de estudio.

En resumen, el israelismo puede ser considerado como una práctica diaspórica en la medida en que apunta a redefinir la identidad judía en la diáspora, no a negarla. La centralización de Israel en el discurso israelista no suprime las identificaciones nacionales que reenvían al país habitado, sino que produce un modo particular de habitar esos países. En este sentido, los judíos chilenos o argentinos siguen definiéndose como chilenos o argentinos; pero en el modo de habitar sus respectivas patrias, en determinados momentos, la identificación con lo judío se torna central a través del israelismo. El israelismo se traduce en una manera de ser judío fuera de Israel, ya que cada judío es concebido, desde esta matriz de sentido, como un individuo cuyo deber es defender a Israel, formar parte de un conflicto por la imposición de las definiciones legítimas, que se lleva a cabo en el mundo entero. El israelismo es practicado a través de la puesta en circulación de discursos a escala global. Diferentes activistas y no activistas hacen circular esos discursos a través de redes sociales como Facebook, enviando y reenviando e-mails, construyendo páginas web y blogs; escribiendo además en periódicos comunitarios en el tradicional formato de papel y participando en programas de radio y televisión. Las organizaciones judías proyectan discursos propios del israelismo sin por ello dejar de lado las prácticas de inserción en sus respectivos entramados nacionales.

La producción discursiva de las organizaciones judías LGBT como práctica diaspórica

El discurso de las organizaciones judías LGBT puede desdoblarse en dos dimensiones: la LGBT y la judía. La primera se construye sobre la defensa de los derechos de la población LGBT, aspirando a la ampliación de los mismos y denunciando sus violaciones. Esta dimensión supone la inserción de las organizaciones judías LGBT en organizaciones más amplias de la diversidad sexual. En cuanto a la segunda dimensión, una de sus principales subdimensiones se ancla en la matriz israelista, centrada en la defensa del Estado de Israel y de sus políticas, y en la denuncia hacia sus enemigos, en especial, hacia la organización palestina Hamas, pero también hacia Irán y países latinoamericanos, como Cuba y Venezuela, que mantienen relaciones tensas con Israel.

Un artículo firmado por Yosef Gallardo, secretario y coordinador de Hod-Chile, da cuenta de la doble dimensión de la organización. Los primeros párrafos proyectan la dimensión LGBT.

Salir del closet y reconocerse como homosexual en el Chile del siglo XXI no es novedoso, mucho menos extraño. Día a día, son varios los personajes del espectáculo que asumen su identidad sexual sin censuras y de manera abierta ante la opinión pública, motivando con su ejemplo a otros menos atrevidos a dar un paso importante a la libertad de ser, lo que realmente se desea ser (Gallardo, 2013).

En este párrafo, se proyecta una definición positiva de la situación, centrada en la realidad chilena, lo que enfatiza el marco de referencia nacional. Pero en el párrafo siguiente, se presentan dos opuestos: dogmatismo y fundamentalismo religioso contra laicización y modernidad. La relación entre estos opuestos es entendida como el progreso hacia el segundo polo. A la vez, la laicización es pensada dentro del marco nacional, haciendo referencia a Chile. Es la sociedad nacional la que se va tornando más laica y deja de lado los dogmas religiosos que limitan la expresión identitaria de las personas LGBT.

Los negativos estigmas acerca de la 'homosexualidad' que la relacionaban con una patología de tipo degenerativa, o las opiniones heredadas de un pasado retrógrado, dogmático y fundamentalista opuestas a la constante laicización de la sociedad chilena, pregonaban la idea que el libertinaje haría caer la ira de Dios sobre el país y las instituciones políticas que lo apoyasen. Por supuesto, estas descabelladas ideas medievales han sido rápidamente desechadas gracias al progreso, reemplazado así la estructura de 'familia patriarcal' que se quería imponer por siempre, a una familia moderna donde se puede prescindir de las figuras parentales (Gallardo, 2013).

No obstante, la visión optimista es matizada. Dentro de la sociedad laica, persisten rasgos de los signos negativos mencionados arriba: "Sin embargo, a pesar de los importantes logros en libertades civiles, aún seguimos siendo testigos de la intolerancia que desencadenan actos violentos de homofobia" (Gallardo, 2013).

Se observará, entonces, el llamamiento al activismo dentro del marco nacional, es decir, en pos de la construcción de un Chile más laico y moderno, lo que significa un Chile con más derechos para las personas LGBT.

Mientras asistimos a nuevas reformas a favor de los derechos LGBT en nuestro país, este tiempo requiere y exige con ello, la presencia de nuevos actores. Personalidades decididas, fuertes y que no teman a mostrarse en público. Porque, si una cosa realmente necesita el nuevo Chile que queremos construir, es la participación plena de los movimientos homosexuales [...] (Gallardo, 2013).

La construcción de un Chile laico forma parte del objetivo de generar un am-

biente institucional favorable al desenvolvimiento de las identidades LGBT. En este sentido, el discurso de Hod-Chile asume un componente político, ingresando en un campo de disputa que concierne a los contenidos de ese ambiente institucional donde emergen temas como la ley de matrimonio igualitario, la ley de género, ley de aborto no punible y el proyecto de Acuerdo de Vida de Pareja. Observamos esto en un artículo firmado por Joel Sepulveda, secretario de la organización.

“Lamentamos” fue la palabra más utilizada por los organismos de la diversidad sexual chilenos para referirse al discurso de la presidenta Michelle Bachelet, el pasado 21 de mayo, durante su primera cuenta pública a la nación, en la cual se abstuvo de mencionar a la diversidad sexual, no considerando ninguna de las dos políticas públicas más esperadas por los activistas de la diversidad: el Acuerdo de Vida en Pareja AVP y el matrimonio igualitario (Sepulveda, 2014).

El componente político reafirma la dimensión nacional de los activistas de Hod-Chile, en la medida en que se trata de la construcción de un ambiente institucional cuyos límites coinciden con los del Estado-nación. A la vez, la dimensión nacional, revestida de sentido mediante el discurso LGBT, es pensada desde una visión global

[...] resulta evidente la decepción y frustración por parte de todas nuestras organizaciones hacia la Presidenta [Bachelet]. Como país, seguimos estancados frente a políticas públicas que favorezcan los derechos de las minorías sexuales, permitiendo que Chile avance en inclusividad y se asemeje al curso que están siguiendo la mayoría de los países occidentales y desarrollados (Sepulveda, 2014).

La mención a los países occidentales forma parte de una visión geopolítica que se constituirá en matriz de construcción de la dimensión judía del discurso de Hod-Chile.

La dimensión judía es proyectada en el artículo firmado por Gallardo, donde lo judío es pensado en términos comunitarios, al hacer referencia al deber de combatir la discriminación dentro de las comunidades, pero también a escala de la sociedad en general, lo que reafirma el imaginario de una integración nacional desde el mantenimiento de los particularismos étnicos.

[...] los homosexuales judíos contamos con un arma y recurso legal [se refiere a la Ley Zamudio] para perseguir la discriminación en todas sus manifestaciones. Hoy, es cuando debemos ganar espacio al interior de las comunidades, y por qué no también en el mundo social, ellos también

nos necesitan y es nuestra mitzvá⁸ el hacer de este mundo un lugar mejor (Gallardo, 2009).

Antes que como una suerte de crisol homogeneizante, la sociedad nacional es pensada desde la articulación de diferencias legitimadas. En este espacio heterogéneo, lo judío es pensado, por los activistas, como una dimensión identitaria cuya legitimidad en el interior del espacio nacional debe ser construida. En este sentido, la militancia LGBT se combina con una militancia que pone el énfasis en lo judío frente a una sociedad en la cual, de acuerdo a los activistas, perduran no sólo residuos de homofobia sino también síntomas de antisemitismo. De este modo, el activismo judío consiste en proyectar una imagen de los judíos contraria a un conjunto de estereotipos.

El Chile que comienza a modernizarse necesita de judíos homosexuales “movilizados”, que no teman al activismo. Que sean capaces de cuestionar al sistema funcional de inequidad. Que crean en la realización de cambios no sólo para ser reconocidos, sino como partícipes activos de esos cambios. Pero no basta solo hacer alianzas con organizaciones de élite, sino por el contrario, es el mundo popular el que debe ser encantado como aliado. Quizás así podamos en parte extirpar el antisemitismo y la judeofobia que se teje al interior de muchas organizaciones, las que por desconocimiento siguen viéndonos como seres clasistas, arrogantes y usureros (Gallardo, 2009).

Una de las principales subdimensiones que conforman la dimensión judía es el israelismo. Al constituirse en canales de proyección del israelismo, las organizaciones judías LGBT forman parte de un entramado más amplio de producción de sentido referente a la situación en Medio Oriente y al conflicto palestino-israelí. Denominamos este entramado con el término hebreo *hasbará*, que significa “esclarecimiento”⁹, debido a que éste es el término que utilizan los propios actores. *Hasbará* es una estrategia de construcción de significado en un contexto de disputa por la imposición de la imagen de Israel. En esta estrategia, participan un conjunto de organizaciones judías a escala global. De este modo, la participación en el entramado de *hasbará* afirma la integración comunitaria de las organizaciones judeo-LGBT; es decir, construye legitimidad en el interior del espacio organizacional judío. Como parte de este entramado, las organizaciones difunden discursos

⁸ Término hebreo que hace referencia a los preceptos religiosos.

⁹ También podemos comprender este concepto como “diplomacia pública”, como un esfuerzo por poner en escena la posición israelí ante el público global. Véase al respecto Meir (2005) en la página web del Ministerio de Asuntos Exteriores de Israel.

de reivindicación, legitimación y justificación de las políticas de los gobiernos israelíes. Entendemos que estas acciones forman parte del activismo diaspórico, en la medida en que están orientadas a la legitimación de la patria originaria y permiten actualizar la conexión entre los judíos –tanto los que participan del activismo como los que son receptores de estos discursos y orientan su comprensión del conflicto palestino-israelí en función de los mismos– y el Estado de Israel.

El israelismo se acentúa en determinados momentos, especialmente aquellos marcados por un pico de tensión en las relaciones entre Israel y sus enemigos. A mediados de 2014, Israel llevó a cabo la operación “Margen protector”, que consistió en bombardeos sobre el territorio de la franja de Gaza. Los mismos fueron legitimados como respuesta al disparo de cohetes desde dicho territorio sobre Israel, es decir, como legítimo derecho a la defensa. Este tipo de situaciones suele generar un conjunto de discursos, tanto de crítica a Israel como de legitimación. Actualizan una disputa acerca del sentido de Israel y de la definición del conflicto que abre el camino para el ejercicio de prácticas diaspóricas por parte de activistas etnopolíticos que, en el marco de esas acciones, actualizan la dimensión judía de su complejo identitario.

Más que detenernos en el conjunto de discurso propios del entramado de *hasbará* –lo que ameritaría un artículo en sí mismo– analizaremos el modo en que el israelismo es integrado al discurso LGBT. Se produce una zona de intersección entre la dimensión LGBT y la dimensión judía, que potencia el efecto de descentralización de lo religioso en la identificación con lo judío y de recentralización del Estado de Israel.

Las políticas de Israel habilitan esta zona de intersección. En efecto, la ciudad de Tel Aviv ha fomentado el turismo gay (elmundo.com, 11 de septiembre de 2012) y es considerada como una ciudad *gay friendly*. Esto permite a los activistas proyectar un discurso centrado en el contraste entre Tel Aviv y el mundo árabe e islámico, denunciando las persecuciones que en estos últimos se realizan sobre las minorías sexuales. En este sentido, los gobiernos palestinos y las organizaciones islámicas se constituyen en una doble otredad. Otredad en referencia a la dimensión judía, en la medida en que hacen del Estado de Israel el principal foco de ataque. Otredad, a la vez, en referencia a la dimensión LGBT, en la medida en que sostienen posiciones homofóbicas y políticas de persecución a las minorías sexuales.

Una nota escrita por la organización Hod-Chile y publicada en el portal *El diario judío* (Hod-Chile, 23 de marzo de 2014) da cuenta de las prácticas etnopolíticas, construidas sobre el israelismo, al articular un conjunto de temas. En principio, denuncia el “apartheid sexual” que se vive en países gobernados por regímenes islámicos: “alrededor de 78 países en su mayoría regímenes islámicos, castigan con latigazos, cárcel y hasta con pena de muerte las relaciones entre personas del mismo sexo” (Hod-Chile, 23 de marzo de 2014). Se denuncia la situación de gays y mujeres bajo los regímenes de Hamas y la Organización para la

Liberación de Palestina.

Según organizaciones de derechos humanos, las persecuciones por parte de fundamentalistas a la población civil se incrementaron durante los últimos años, desde que el grupo islamista Hamás lanzara una ofensiva contra lo que denomina: “delitos de moral”, instaurando policías guardianes del decoro, siguiendo el ejemplo de Irán. El deseo de Hamás es imponer el uso del velo islámico en la mujer, que no fume en público, que no vista pantalones y no salga a la calle sin la compañía de un hombre, y que no practique deportes. Con respecto a los homosexuales, propone la imposición de castigos marciales. El Observatorio Amal señala en sus informes que alrededor de medio millar de homosexuales palestinos vive su identidad en secreto y asiste a encuentros clandestinos, o bien deben pedir asilo en Israel por miedo a ser asesinados por Hamás. Las retrógradas legislaciones, que datan de 1936, condenan cualquier tipo de relación afectiva entre personas del mismo sexo, con penas que van desde 10 años de cárcel a más (Hod-Chile, 23 de marzo de 2014).

A la persecución llevada a cabo por los regímenes políticos, se agrega la situación de vulnerabilidad que viven mujeres y minorías sexuales a causa de las reacciones violentas de sus familias, lo que da cuenta de que se trata de un problema no sólo político, sino cultural.

El artículo reproduce un conjunto de opiniones críticas hacia Israel, con el objetivo de refutarlas. De este modo, da cuenta de logros israelíes, como la despenalización de las relaciones homosexuales en 1988; la prohibición por parte del Parlamento de la discriminación por orientación sexual en los lugares de trabajo; el establecimiento de un subcomité especial para resguardar los derechos civiles de la población gay; la abolición de la discriminación dentro del Ejército; la sentencia de la Corte Suprema de Justicia que habilita la adopción a parejas homosexuales, etc. Se trata de marcar las diferencias entre la población homosexual en Israel y en los países árabes o islámicos con los cuales mantiene relaciones conflictivas.

Las organizaciones judías de la diversidad nos dedicamos a hacer públicos los avances de un estado que ha progresado significativamente en derechos civiles para la población LGBTI. Nos encargamos de “esclarecer”¹⁰ a través de charlas, talleres y conferencias, los avances que una pequeña democracia en Medio Oriente llevó a cabo en 67 años de haber sido creada, progreso que en países con más de 200 años de vida independiente aún

¹⁰ Se observa, por el uso del verbo, la inserción en el entramado de *hasbará*.

no se han podido concretar. Estos son los resultados del sionismo de Herzl, un pensamiento político que ha sido capaz de construir un hogar nacional judío, sin exclusiones ni diferencias, promotor de libertades y consensos: una tierra en donde los judíos nos sentimos plenos y emancipados (Hod-Chile, 23 de marzo de 2014. Resaltado y entrecomillado en el original).

Por su parte, durante 2014, la organización judeo-LGBT argentina JAG llevó a cabo un ciclo de proyección de películas denominado “Israel diverso”, con motivo de la celebración del 65 aniversario de la creación del Estado de Israel. La denominación del evento, en el cual se proyectaron cuatro películas israelíes cuyas temáticas se relacionaban con la diversidad, no sólo sexual, sino religiosa y étnica, expresaba el intento de proyectar una imagen de Israel como país que reconoce sus diversidades internas. El ciclo tuvo una duración de cuatro meses, durante los cuales se proyectó una película por mes. Una de las dificultades que tiene este grupo a la hora de organizar actividades es la falta de un espacio físico. De ahí que las películas se proyectaran primero en Tzavta, una organización sionista de izquierda, y luego en Casa Brandon, un espacio gay. Las proyecciones fueron acompañadas de cortos previos, vinculados con el Estado de Israel. Si bien no se proyectaron los cortos durante las cuatro sesiones, los mismos daban cuenta del vínculo de JAG con la construcción de una imagen positiva de Israel. Uno de ellos, producido por la Organización Sionista Mundial y el Centro Educativo y Museo Herzl, se centraba en los logros del Estado. Otro, producido por el Centro Simon Wiesenthal, describía las actividades y objetivos del Foro Social Mundial Palestina Libre, al cual definía como “el vector para la perpetuación de la agenda antisemita”.

Tanto Hod-Chile como JAG se definen a sí mismas como organizaciones sionistas. La práctica sionista consiste en la proyección de un conjunto de discursos tendientes a disputar el sentido de las políticas del Estado de Israel en un contexto donde las mismas se ven cuestionadas por parte de otras organizaciones, algunas de ellas, de la diversidad sexual. En este proyecto de disputa de una imagen legítima, participa un conjunto de organizaciones judías que no necesariamente se reconocen como sionistas. En este sentido es que vale la pena diferenciar entre sionismo e israelismo. El sionismo constituye una ideología política compleja, con varias vertientes. El israelismo, entendido como la práctica de disputar la definición de Israel y de legitimar sus acciones políticas en un contexto de conflicto político, militar y discursivo, resulta más amplio que el sionismo, en la medida en que abarca a organizaciones no sionistas.¹¹

¹¹ Una organización como la ortodoxa *Jabad Lubavitch* no se reclama parte del tronco sionista, cuyo basamento encuentra contrario a sus creencias religiosas. No obstante, editan folletos y publican artículos destinados a proyectar una imagen reivindicativa del Estado de Israel.

Conclusión

Hemos sostenido que el discurso LGBT no necesariamente debe estar en contradicción con el judaísmo. Desde el momento en que el judaísmo puede reproducirse en torno a diversos focos de identificación, las posibilidades de articular una identidad judeo-LGBT se potencian. Israel, como foco de identificación, habilita la producción de la amalgama entre judaísmo y diversidad sexual, desde el momento en que la práctica judía de reivindicación de la imagen de Israel se articula con la práctica militante en torno a las identidades LGBT. A diferencia del cristianismo, donde las identidades religioso-sexuales se disputan en torno a las variables interpretaciones del texto religioso, en el caso del judaísmo encontramos la posibilidad de un descentramiento de lo religioso. Sin negar los contenidos religiosos en la disputa por las identidades LGBT dentro del espacio social judío, vemos cómo emergen focos de identificación no religiosos y vinculados a prácticas diaspóricas que, más que colocar a Israel como lugar de retorno, se centran en la disputa política por la definición de su imagen.

Las organizaciones del espacio social judío realizan un conjunto de prácticas, siendo las diaspóricas un subgrupo dentro del más amplio espectro de prácticas. La diáspora mediante el israelismo es un momento o una posibilidad que diferentes organizaciones judías tienen a disposición. En este sentido, estos grupos no son diaspóricos, si pensamos a la diáspora como sustantivo. Son organizaciones que recrean prácticas diaspóricas del mismo modo en que se insertan en los entramos nacionales. Hod-Chile y JAG son espacios de producción de diversos localismos en la medida en que los discursos proyectados remiten a la identificación con lo nacional, lo latinoamericano, lo meso-oriental y global. Junto a un discurso que, siendo parte de la práctica militante LGBT, coloca el foco en la situación nacional, encontramos un discurso de defensa de Israel que reivindica el carácter democrático y moderno de este Estado. Estas cualidades son contrapuestas con las de ciertos países latinoamericanos como Cuba y Venezuela (escala latinoamericana), así como con países del Medio Oriente (escala meso-oriental) y con otros países como Rusia (escala global). En este sentido, el discurso proyecta una visión del mundo dividido en un polo moderno y democrático (Occidente) al cual se contrapone un polo caracterizado por las dictaduras y el fanatismo religioso (Oriente). La práctica diaspórica se construye sobre el fondo de esta visión geopolítica y cultural del mundo. Desde esta perspectiva, lo judío, mediado por el israelismo como práctica diaspórica en defensa de la patria de origen, formaría parte del polo occidental, es decir, del polo favorable a la “salida del closet” de las personas LGBT.

Recibido: 14/8/2014

Aceptado para publicación: 24/11/2015

Referencias bibliográficas

- AVIAD, Janet. 1983. *Return to Judaism: Religious renewal in Israel*. 1a ed. Chicago & Londres: The University of Chicago Press. 194 p.
- AVINERI, Shlomo. 2012. *La idea sionista: notas sobre el pensamiento nacional judío*. 1ª ed. Buenos Aires: Fundación Alianza Cultural Hebrea. 320 p.
- AZRIA, Régine. 2003 [1996]. *Le judaïsme*. 2a ed. Paris: La découverte. 123 p.
- AZRIA, Régine. 1996. "Réidentification communautaire du judaïsme". In: DAVIE, G. & HERVIEU-LEGER, D. (dir.). *Identités religieuses en Europe*. 1a ed. Paris: La découverte. 336 p.
- AZRIA, Régine. 1991. "Pratiques juives et modernité". *Pardes*. n. 14, p. 53-71.
- BELL, Lawrence. 2003. "Bitter conquest: Zionist against progressive Jews and the making of post-war Jewish politics in Argentina". *Jewish History*. n. 17, p. 285-308.
- BOURDIEU, Pierre. 1971. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*. Vol. 12, p. 295-334
- BOKSER LIWERANT, Judit. 2007. "El lugar cambiante de Israel en la comunidad judía de México: centralidad y procesos de globalización". In: MENDES- FLOHR, P.; ASSIS, Y. T. y SENKMAN, L. (eds.). *Identidades judías, modernidad y globalización*. 1ª ed. Buenos Aires: Lilmod y Universidad Hebrea de Jerusalem. 543 p.
- BOKSER LIWERANT, Judit. 2009. "Latin american Jews: A transnational diaspora". In: ELIEZER, B. R., YITZHAK, S., BOKSER LIWERANT, J., GORNY, Y. (eds.). *Transnationalism. Diasporas and the advent of a new (dis)order*. 1ª ed. Brill: Leiden-Boston. 786 p.
- BOYARIN, Daniel & BOYARIN, Jonathan. 1993. "Diaspora: Generation and the ground of Jewish identity". *Critical Inquiry*. Vol. 19, n 4, pp. 693-725.
- BRAUNER, Susana. 2009. *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político: Los judíos de origen sirio*. 1ª ed. Buenos Aires: Lumiere. 222 p.
- BRUBAKER, Rogers. 2002. "Ethnicity without groups". *Archives Européennes de Sociologie*. Vol. 43, n 3, p. 163-189.
- BRUBAKER, Rogers & COOPER, Frederick. 2000. "Beyond "identity"". *Theory and society*. nº 29, p. 1-47
- CARO, Isaac & CABRERA, Tomás. 2008. "Oficalismo, disidencias y nuevas identidades en el judaísmo chileno contemporáneo". *Persona y sociedad*. Vol. 22, n. 3, p. 67-92.
- CLIFFORD, James. 1994. "Diasporas". *Cultural anthropology*. Vol. 9, n. 3, p. 302-338.
- COOPER, Aaron. 1989. "No longer invisible: Gay and lesbian Jews build a movement". *Journal of homosexuality*. Vol. 18, n 3-4, p. 83-94.
- CORREA, M. F. 2011. *Religión y Sexualidades. El caso de una organización judía GLBT (Gay, Lésbico, Bisexual y Trans)*. Tesis de grado en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

- /COYLE, Adrian & RAFALIN, Deborah. 2000. "Jewish gay men's accounts of negotiating cultural, religious, and sexual identity: a qualitative study". *Journal of Psychology & Human Sexuality*. Vol. 12, n 4, p. 21-48.
- DANZGER, Herbert. 1989. *Returning to tradition: The contemporary revival of Orthodox Judaism*. 1a ed. New Haven & London: Yale University Press. 374 p.
- DE LA TORRE, Renée. 2002. "El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical". *Revista Universidad de Guadalajara*. N° 24, S/P.
- DUBET, Francois. 2002. *Le déclin de l'institution*. 1a ed. Paris: SEUIL. 432 p.
- ELKIN, Judith. 1986. "The argentine jewish community in changing times". *Jewish Social Studies*. Vol. 48, n 2, p.175-182.
- FEIJOO, María del Carmen. 2003 [2001]. *Nuevo país, nueva pobreza*. 2a ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 159 p.
- FRIEDLANDER, Myrna; FRIEDMAN, Michelle; MILLER, Matthew; ELLIS, Michael; FRIEDLANDER, Lee & MIKHAYLOV, Vadim. 2010. "Introducing a brief measure of cultural and religious identification in American Jewish identity". *Journal of counseling psychology*. Vol. 57, n 3, p. 345-360.
- FRIEDMAN, Jonathan. 2005. "Diasporization, globalization, and Cosmopolitan discourse". In: LEVY. A. & WEINGROD, A. (eds.). *Homelands and diasporas: holy lands and other places*. 1st ed. California: Stanford University Press, 376 p.
- FRIEDMANN, Germán. 2011. "Las identidad judeoalemanas : alemanes antizasis y judíos de habla alemana en Buenos Aires durante la segunda guerra mundial". In: KAHAN, E., SCHENQUER, L., SETTON, D. & DUJOVNE, A. (comps.). *Marginalizados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 410 p.
- GROSS, Martine. 2007. "Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation". *Social compass*. Vol. 54, n 2, p. 225-238.
- GRUMAN, M. 2002. *Sociabilidade e aliança entre jovens judeus no Rio de Janeiro*. Tesis de Maestría, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- HAJI, Reeshma; LALONDE, Richard; DURBIN, Anna & NAVEH-BENJAMIN, Ilil. 2011. "A multidimensional approach to identity: religious and cultural identity in young Jewish Canadians". *Group processes and intergroup relations*. Vol. 14, n 1, p. 3-18.
- HARTMAN, Harriet & KAUFMAN, Debra. 2006. "Decentering the study of Jewish identity: Opening the dialogue with other religious groups". *Sociology of religion*. Vol. 67, n 4, p. 365-385.
- HERVIEU-LÉGER, Dànienne. 2005 [1993]. *La religión: hilo de memoria*. 1ª ed. Barcelona: Herder. 300 p.
- HUPERT, Pablo. 2009. "Jóvenes fuera del judíometro". In: AAVV. *Nuevas voces para una nueva tribu*. 1ª ed. Buenos Aires: Mila, 334 p.
- JACOBSON, Shari 2006 "Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultraorthodox sephardi women in Buenos Aires". *American Anthro-*

- pologist*. Vol. 108, Issue 2, pp. 336-346.
- JMELNIZKY, Adrián & ERDEI, Ezequiel. 2005. *La población judía de Buenos Aires: Estudio sociodemográfico*. 1ª ed. Buenos Aires: AMIA. 166 p.
- KAUFMANN, Jean- Claude. 2004. *L'invention de soi: Une théorie de l'identité*. 1a ed. Paris: Armand Colin. 352 p.
- LAZAR, Aryeh, KRAVETZ, Shlomo & FREDERICH-KEDEM, Peri, 2002. "The multidimensionality of motivation for Jewish religious behavior: Content, structure, and relationship to religious identity". *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 41, n 3, p. 509-519.
- LEHMANN, David & SIEBZEHNER, Batia. 2006. *Remaking israeli Judaism: The challenge of Shas*. 1st ed. London: Hurst Company. 295 p.
- MALLIMACI, Fortunato. 2001. "Prólogo". In: ESQUIVEL, Juan; GARCÍA, Fabián; HADIDA, María Eva & HOUDIN, Víctor. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*. 1ª ed. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes. 115 p.
- MALLIMACI, Fortunato (dir.). 2013. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos. 265 p.
- MECCIA, Ernesto. 2006. *La cuestión gay: Un enfoque sociológico*. 1ª ed. Buenos Aires: Gran Aldea Editores. 197 p.
- ORO, Ari Pedro. 1996. "Considerações sobre a modernidade religiosa". *Sociedad y religión*. N 14/15, p. 112.
- PODSELYER, Laurence. 2010. *Retour au judaïsme?: Les loubavitch en France*. 1r ed. Paris: Odile Jacob. 338 p.
- RAVITZKY, Aviezer. 1996 [1993]. *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism* 1st. ed. Chicago & London: The University of Chicago Press. 303 p.
- REIN, Raanan. 2011. "Historiografía judeo-latinoamericana: desafíos y propuestas". In: KAHAN, E., SCHENQUER, L., SETTON, D. & DUJOVNE, A. (comps.). *Marginalizados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, 410 p.
- ROMERO, Jorge Javier. 1999 [1991]. "Estudio introductorio". In: POWELL, Walter y DI MAGGIO, Paul (comps.). *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*. 1ª ed. pp. México: Fondo de Cultura Económica. 580 p.
- ROSENBERG, Shalom. 2007. "Identidad e ideología en el pensamiento judío contemporáneo". In: MENDES-FLOHR, P.; ASSIS, Y. T. & SENKMAN, L. (eds.). *Identidades judías, modernidad y globalización*. 1ª ed. Buenos Aires: Lilmod y Universidad Hebrea de Jerusalem. 543 p.
- SAFRAN, William. 2005. "The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective". *Israel studies*. Spring 2005. Vol. 10, n 1, p. 36-60.
- SCHNOOR, Randal. 2006. "Being gay and Jewish: negotiating intersecting identities". *Sociology of religion*. Vol. 67, n 1, p. 43-60.

- SCHENKOLEVSKY-KROLL, Silvia. 2002. "The Jewish Communist in Argentina and the Soviet Settlement of Jews on Land in the URSS". *Jews in Russia and Eastern Europe*. Vol. 3, n 49, p. 79-98.
- SHEFFER, Gabriel. 2005. "Is the Jewish diaspora unique? Reflections on the diaspora's current situation". *Israel studies*. Spring 2005. Vol. 10, n 1, p. 1-35.
- SVARCH, Ariel. 2009. "Los camaradas de la *Kehilá*. Tensión identitaria y estrategia cambiante en el campo judío comunista, Buenos Aires, 1920-1950". In: AAVV. *Nuevas voces para una nueva tribu*. 1ª ed. Buenos Aires: Mila, 334 p.
- TOPEL, Marta. 2005. *Jerusalem y São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks. 313 p.

Fuentes

- Elmundo.com. 11.09.2012. Tel Aviv nuevo destino turístico gay [on line]. Disponible en http://www.elmundo.com/movil/noticia_detalle.php?idx=203598 [Acceso 17 de julio de 2014].
- Gallardo, Y. 09.06.2013. "Activismo judío homosexual en Chile: Creando un nuevo actor social" [on line]. *El diario judío*. Disponible en <http://eldiariojudio.com/2013/06/09/activismo-judio-homosexual-en-chile-creando-un-nuevo-actor-social/> [Acceso 17 de julio de 2014].
- HOD Chile. 23.03.2014. "Israel, grandes avances en temáticas LGBTI" [on line]. *El diario judío*. Disponible en <http://eldiariojudio.com/2014/03/23/israel-grandes-avances-en-tematicas-lgbti/> [Acceso 15 de abril de 2014].
- Meir, G. 24.03.2005. "What "hasbara" is really about" [on line]. *Israel Ministry of Foreign Affairs*. Disponible en <http://www.mfa.gov.il/mfa/abouttheministry/pages/what%20hasbara%20is%20really%20all%20about%20-%20may%202005.aspx> [Acceso el 17 de Julio de 2014].
- Sepúlveda, J. 25.05.2014. "La omisión al matrimonio igualitario de Bachelet" [on line]. *El diario judío*. Disponible en <http://eldiariojudio.com/2014/05/25/la-omision-al-matrimonio-igualitario-de-bachelet/> [Acceso 15 de abril de 2014].